# ÉPITRE SUR LES FACETTES DU CŒUR
## (Risâlah fî awjuhi-l-qalb)

*du Cheikh al-Akbar Muhyu-d-Dîn Ibn Arabî*

Traduit et annoté par Michel Vâlsan,
*Études Traditionnelles*, n° 418, Mars-Avr. 1970.

*Notice bibliographique.*

Le petit traité du Cheikh al-Akbar traduit ci-après, qui n'a jamais été imprimé, est attesté par 8 manuscrits des collections de Turquie (*Cf.* O. Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabî*, R.G. n° 62). Pour notre traduction nous nous sommes servi de trois d'entre ceux-ci : Carullah 2080i, fol. 1b - 2a, établi d'après l'original en 791 H. à Konya ; Aya Sofya 4875, pp. 202 - 204 ; Nafiz 685, pp. 699 - 703, daté de 1098 H.

Cette dernière copie porte comme titre « Epitre du Cheikh Muhyu-d-Din Ibn Arabi adressée au Cheikh Fakhru-d-Din ar-Râzi, qu'Allah sanctifie le secret de chacun des deux » (*Risâlah li-ch-Chaykhi Muhyu-d-Dîn al-Arabî ilâ-ch-Chaykhi Fakhri-d-Dîn ar-Râzi qaddasa-Llâhu sirra-humâ*), ce qui est vraisemblablement dû à une confusion du copiste avec l'épître bien connue portant ce titre, publiée dans les *Rasâilu-bni-l-Arabî* (Hayderabad-Dekkan, 1947) n° 15 et déjà traduite par nous dans *Etudes Traditionnelles* N° 366-367, juillet à octobre 1961.

M. VÂLSAN.

* *
*

Sache (1) que le cœur — compte tenu d'une diversité d'avis existante chez les Gens des réalités fondamentales et des dévoilements initiatiques (*Ahlu-l-haqâiq wa-l-mukâchafât*) — est comme un miroir rond, à six facettes (*awjûh*, sing *wajh*) selon certains (2), à huit selon d'autres de ces gens. Or Allah a placé devant chacune des facettes du cœur une présence (*hadrah*) d'entre les Présences divines fondamentales : et quand (3) une de ces facettes se découvre la « présence » qui lui correspond se montre. Lorsqu'Allah — qu'Il soit glorifié et

exalté — veut gratifier (4) Son adorateur de quelque chose du domaine de ces sciences (intuitives dont nous nous occupons). Il Se charge (5) — qu'il soit glorifié — de la purification (6) du miroir de son cœur, y regarde de l'Œil de la Bienveillance et de la Grâce propice (*Aynul-Lutfi wa-t-Tawfîq*) et lui fait puiser une aide dans la Mer de la Confirmation (*Bahru-t-Ta'îd*). L'être favorisé par une telle grâce se trouve alors guidé vers la pratique des exercices spirituels et des efforts physiques ; il trouve ainsi dans son cœur (7) le désir (*îrâdah*) et l'amour (*mahabbah*). Aussi les membres corporels se pressent-ils à obéir au cœur qui est leur maître et chef. L'adorateur emploie alors les pensées (*afkâr*) et l'élévation de l'aspiration (*himmah*), et se caractérise par les « caractères divins » (*akhlâqu-llâh* (8) : il lave son cœur avec l'eau de la vigilance (*murâqabah*) jusqu'à ce que s'en détache la « rouille des altérités » (*çadâu-l-aghyâr*) et que s'y réfléchissent les « enceintes des mystères » (*hazhâiru-l-asrâr*).

(1) Dans le ms. Aya Sofya 4875 manque le mot initial *A'lam* = « sache ».

(2) Ceux-ci sont désignés plus loin par le qualificatif des « Gens de la règle prophétique » (*Ahlu-s-Sunnah*), c'est-à-dire ceux qui sont attachés aux pratiques surérogatoires du Prophète (sur lui le Salut !) ; dans le cas d'espèce ils sont en cause en tant qu'ils s'en tiennent aux notions et à la terminologie prophétique. — A propos de ce même nombre des facettes du cœur on trouve ceci dans les *Futûhât* (chap. 382) de notre auteur : « ...L'être a vers son extérieur six côtés (correspondant aux six directions de l'espace dont il occupe le centre), et le nombre six possède la perfection, car il est le premier nombre parfait (de la série des nombres entiers) parce que son sixième, son tiers et sa moitié font six (autrement dit, ce nombre est égal à la somme de ses diviseurs 1+2+3 = 6). Or le cœur a six facettes ; à chaque côté spatial correspond une facette du cœur qui est le côté spatial lui-même. Par cet œil il saisit Dieu (*al-Haqq*) quand il se manifeste à lui dans Son nom « l'Apparent » (*azh-Zhâhir*). Si la théophanie s'étend à tous les côtés — en tant que « Lui est de toute chose Enveloppant » (Cor. 41, 54) — le cœur réunit avec ses facettes tout ce qui lui apparaît de la part de Dieu de chaque côté et il est alors tout entier « lumière » (*nûr*) ». - A cette idée de « perfection » est rattaché le symbolisme hexagonal des alvéoles mellifères, dont il est question au chap. 332 du même ouvrage. (3) Dans Nafiz 685 au lieu de *fa-mâta* = « et quand », on a fautivement *fa-man* = « et qui », leçon qui introduit un désaccord dans la phrase.

(4) Dans Carullah 2080, au lieu de *an yamnaha* = « qu'il le gratifie », on a *an fataha* = « qu'Il lui a ouvert », ce qui n'assure pas l'accord.

(5) Dans Nafiz 685, au lieu de *tawallâ* = « Se charge », on *tazakkâ* = « Il se purifie », ce qui ne saurait y trouver sa place.
(6) Les trois mss. ont ici nettement *bi-tawfîqi-Hi* = « par Sa grâce opportune », ce qui apparait cependant en double emploi dans les mots qui suivent. Mais le ms. Carullah 2080 (qui est, rappelons-le, copié sur l'original) à propos de cette expression peu commode, présente en marge par scrupule du copiste, le « dessin » sans points diacritiques du mot de l'original (l'écriture habituelle d'Ibn Arabî étant sans points diacritiques), où il nous a semblé pouvoir lire *taçfiyat* = « de la clarification ». La phrase que nous reconstituons et traduisons dans le texte est donc : « *…tawallâ* — subhâna-Hu — *taçfiyata mir'âti qalbi-hi* ».
(7) Nafiz 685 porte ici par erreur *min muhibbi-hi* = « de celui qui l'aime », au lieu de *fî qalbi-hi* que nous rendons dans notre version.
(8) Cf. le hadith : *Takhallaqû bi-akhlaqi-llâh* = « Caractérisez-vous par les caractères d'Allah ! ».

La 1ère facette regarde vers la Présence de l'Institution ferme (*Hadratu-l-Ihkâm*) (9); son polissage se fait par les efforts physiques disciplinés (*mujâhadât*).

La 2e facette regarde vers la Présence du Choix préférentiel et du libre Gouvernement (*Hadratu-l-lkhtiyâr wa-t-Tadbîr*) ; son polissage se fait par la rémission de son commandement à Dieu et la résignation devant Lui (*at-tafwîd wa-t-taslîm*).

La 3° facette regarde vers la Présence de l'Invention (*Hadratu-l-lbdâ'a*) ; son polissage se fait par la réflexion (*fikr*) et la considération (*i'tibâr*) (10).
La 4° facette regarde vers la Présence du Propos adressé (*Hadratu-l-Khitâb*) ; son polissage se fait par la rupture d'avec les choses et les êtres du monde (*khal'u-l-akwân wa-l-aghyâr*) (11).

La 5° facette regarde vers la Présence de la Vie (*Hadratu-l-Hayàt*) ; son polissage se fait par le rejet de soi-même et l'extinction (*at-tabarri wa-l-fanâ*).

La 6° facette — qui est la 8° chez ceux qui affirment qu'il y en a 8 — regarde vers la Présence de Ce-qu'on-ne-dit-pas (*Hadratu Mâ lâ yuqâl*) ; le polissage de cette facette se fait par : « O ! Gens de Yathrib, pas d'arrêt » (Cor. 33, 13) (12).

Quant aux deux autres facettes qui constituent le point de la divergence mentionnée au début (à savoir la 6° et la 7° chez ceux qui parlent de 8), les Gens attachés à la règle prophétique (*ahlu-s-Sunnah*) les ramènent à la Présence de l'Institution ferme (*Hadratu-l-lhkâm*), alors que les autres disent que l'une de ces facettes regarde la Présence de la Contemplation (*Hadratu-l-muchâhadah*), dont le polissage se fait par la vente de l'âme (*bayu-n-nafs*), et l'autre vers la Présence de l'Audition (*Hadratu-s-Samâ'*) dont le polissage se fait par le silence et la politesse (*aç-çamt wa-l-adab*). Il n'y a pas de 9[e] facette, et Allah — qu'il soit glorifié — n'a pas à dévoiler une autre « présence » en plus de ces 8 susmentionnées qu'Il a instituées ; le cœur n'a pas de facette dans laquelle se révèle la Sagesse divine (*al-Hikmatu-l-ilâhiyyah*) prévue par le Vouloir éternel (*al-Irâdatu-l-qadîmah*) c'est là le point de contestation entre les Acharites (théologiens ésotéristes) et les Soufis, et cela est une chose très subtile que ne peut comprendre qu'un être jouissant de l'expérience directe (*çâhibu dhawq*).

(9) Dans la terminologie technique des théologiens l'*ihkâm* désigne « l'art de faire parfaitement les choses », ce qui est considéré, en outre, comme une preuve logique de la Science divine.
(10) La notion de *al-lbdâ'a* se rattache au nom divin *Badî'u-s-Samâwâti wa-l-Ard* (Cor. 2, 117 et 6, 101) = « l'Inventeur des Cieux et de la Terre », c'est-à-dire le Créateur original qui ne prend modèle sur rien et dont toute création est unique en son espèce. La relation avec le *fikr* et l'*i'tibâr* réside dans le fait que l'aspect d'« originalité » apparait à la suite des actes de réflexion et de considération. Le Coran invite souvent à réfléchir sur la création des Cieux et de la Terre, et à considérer les exemptes proposés.
(11) Cf. ms. Carullah 2080 et Aya Sofya 4875. — Le ms. Nefiz 685 porte ici *sab'u-l-akwân* = « le rejet des êtres du monde », expression peu courante qui doit remonter à une leçon fautive du terme authentique *khal'u*, et qui est d'ailleurs suivie dans ce seul ms. d'une explication qui n'est certainement pas de l'auteur *ay bi-dhahâbi hay'ati-l-akwân wa husnihâ* = « c'est-à-dire par l'éloignement des formes des êtres et de leurs charmes ». Le sens reste ainsi à peu près le même dans les deux leçons.
(12) A signaler que dans le Livre de la Proximité (*Kitâbu-l-Qurbah*) le Cheikh al-Akbar qualifie par ce même fragment de verset, le maqâm des Afrâd qui observent le secret le plus parfait de l'Identité Suprême.

Ensuite sache que ces « Présences » ont des « portes » qui font face à ce qu'il y a comme « rouille » sur la surface du miroir, et qui s'appellent les « portes de la Volonté divine » (*abwâbu-l-Machîah*) (13). Dans la mesure où il y a polissage il y a la théophanie (*at-tajallî*), et dans la mesure où l'on ouvre des « portes » il y a la vue à découvert (*al-kachf*). Mais tout miroir poli n'a pas nécessairement le dévoilement : il est seulement préparé à recevoir des formes. De même tout être qui chemine sur cette Voie (*at-Tarîq*) n'obtient pas nécessairement la vue à découvert ; il se peut que cela lui soit retardé jusqu'au Jour de la Résurrection, je veux dire le jour de « sa résurrection personnelle » (*qiyâmatu-hu*) (14), de la même façon qu'on peut tarder à se mettre devant le miroir jusqu'à un certain jour ; sinon, d'ailleurs, pour quelle raison l'aurait-on poli et pour quelle utilité aurait-il été existencié ? Toutefois (en attendant), des fulgurations du côté du Recherché (*al-Mat'lûb*) lui brillent, même si ces fulgurations ne proviennent pas d'une « forme » (*çûrah*) car les « formes » que nous avons en vue en cette matière sont des formes spéciales réservées au miroir des êtres qui connaissent les réalités fondamentales (*ahlu-l-haqâiq*) (15).

Quand tu montes vers ces demeures (*manâzil*) et que tu contemples ces stations (*maqâmât*), les mystères (*ghuyûb*) te deviennent visibles ; il s'agit ainsi des « mystères » que recèle la forme extérieure des sciences de la Religion, non pas de ceux qui concernent les personnes — par exemple le crime commis par un tel ou l'adultère par un autre (15 bis) — car les mystères de cette dernière catégorie font l'objet des dévoilements ordinaires des gens de la voie (*mukâchafâtu-s-sâlikîn*).

Si ton mental n'est pas disposé (à accepter ce que je dis) et si tu n'as pas eu le don de la foi en ce *maqâm* (de la Science spirituelle), Allah te permet toutefois de trouver dans le monde extérieur un exemple au moyen duquel tu pourras monter jusqu'à ce que nous avons mentionné : à savoir que dans le miroir sensible ordinaire les formes sensibles ne se réfléchissent que dans la mesure de son polissage. Le chef des hommes — qu'Allah lui accorde grâces unitives et grâces salvifiques — a averti à ce sujet lorsqu'il a dit : « Les cœurs se rouillent comme se rouille le fer ». On lui demanda: « Qu'est-ce qui peut les fourbir alors ? » Il répondit « Le *dhikr* d'Allah et la récitation du Coran » (16). Or de tout temps les exemples ont été institués comme indices au sujet des sciences seigneuriales : celui qui s'arrête avec (la forme extérieure de) l'exemple est égaré

; celui qui monte au-delà de cette forme jusqu'à la réalité supérieure (*haqîqah*) est bien dirigé.

(13) Cf. Carullah 2080 et Aya Sofya 4875. Chez Nefiz 685 le deuxième terme n'est pas compréhensible.
(14) 11 s'agit de ce qu'on appelle aussi la petite Résurrection qui a lieu au moment de la mort ordinaire, *cf.* au hadith : « Pour celui qui meurt la Résurrection s'est déjà dressée » ; celle-ci on la différencie cependant d'avec la Grande Résurrection finale qui est celle où sont réunis tous les morts. Mais la vérité est que la condition temporelle ordinaire étant rompue, les deux « Résurrections » arrivent à être simultanées et coïncident.
(15) Il s'agit de formes théophaniques.
(15 bis) Le passage inclu entre tirets manque dans Naflz 685 qui porte ici, après quelque correction visible, seulement *lâ fî haqqi fulân* = « non au sujet d'un tel ».
(16) Il s'agit de l'invocation technique d'Allah et de la récitation régulière du Coran.

Sache, d'autre part, qu'a ces « Présences » correspondent des secrets opératifs extérieurs (*asrâr zhâhirah*) et des secrets opératifs intérieurs (*asrâr bâtinah*). Les secrets opératifs extérieurs sont pour les êtres voués à la tentation diabolique (*ahlu-l-istidrâj*) (17) ; les secrets intérieurs sont pour les êtres attachés aux réalités profondes (*ahlu-l-haqâiq*).

Tout sage n'est pas sage véritable. Le véritable sage (*hakîm*) est celui que bride fermement la martingale de la sagesse (18) qui l'oblige à s'arrêter là où tombe « la Parole tranchante » (entre vrai et faux, entre utile et vain, entre les droits des uns et des autres) (19), et l'empêche de regarder à autre chose que son propre état ; c'est celui qui reste attaché à la vigilance (*murâqabah*) en tous ses instants. N'est pas sage l'être qui parle de la Sagesse et sur lequel n'apparaissent pas les effets de celle-ci. L'Envoyé d'Allah — sur lui la Paix — a dit : « Il se peut qu'un porteur de science sacrée (*fiqh*) ne soit pas un sage sagace (*faqîh*) (20) ; la science qu'il porte n'est qu'un dépôt de confiance qu'il doit remettre à un autre que lui, tel l'âne portant les livres sacrés (cf. Cor. 62, 5) ». Lorsqu'une sentence de sagesse sort de toi, considère-la en ton propre cas ; si tu en es revêtu, tu en es le titulaire, mais si tu en es déparé, tu n'en es que porteur responsable.

Tu peux vérifier cela en considérant ta droiture ou rectitude (*istiqâmah*), selon la voie la plus claire, le parcours le plus direct et la balance la plus exacte, quant à ta parole, quant à ton acte et quant à ton cœur. Car les hommes en matière de rectitude se répartissent en 7 classes : 2 de ces classes détiennent la suprématie, les 5 autres occupent des degrés inférieurs.

Il y a tout d'abord celui qui est « droit » (*mustaqîm*) à la fois dans sa parole, dans son acte et dans son cœur, et ensuite celui qui est « droit » dans son acte et dans son cœur, sans qu'il le soit aussi dans la parole : ces ceux cas ont la supériorité, et le premier mentionné en est évidemment le plus élevé.

Viennent ensuite :

Celui qui est « droit » dans son acte et sa parole mais qui ne l'est pas dans son cœur ; pour un tel on espère qu'il tire profit d'un autre que soi.

Celui qui est « droit » dans sa parole et son cœur, sans qu'il le soit dans son acte.

Celui qui est « droit » dans son cœur, sans qu'il le soit aussi dans son acte ni dans sa parole.

Celui qui est « droit » dans son acte, mais qui ne l'est pas dans sa parole ni dans son cœur.

Celui qui est « droit » dans sa parole, et qui ne l'est ni dans son acte, ni dans son cœur.

Dans ces autres cas, la situation est « à la charge » des êtres respectifs, non pas « en leur faveur » ; toutefois parmi ceux-ci l'un peut être supérieur à l'autre.

Par la notion de droiture quant à la parole (*al istiqâmah fî-l-qawl*), je ne vise pas l'abstention de médisances, de calomnies et des autres péchés pareils, car la notion de rectitude en matière d' « acte » inclut tout cela. Mais je vise ainsi le fait de diriger un autre par sa parole vers la Voie Droite, car il est possible que celui qui est ainsi « droit dans sa parole » soit déparé lui-même du but vers lequel il dirige cependant l'autre. Tel est le sens que je donne à la « droiture quant à la parole ».

Tout cela peut être représenté par un exemple unique. Voici un homme qui a étudié les règles sacrées concernant la prière d'institution légale (*çalât*), de sorte qu'il en possède bien le sujet, et qui ensuite en instruit un autre : c'est le cas de celui qui est « droit dans sa parole ». Or, voici que le temps d'accomplir la prière arrive, et l'homme s'en acquitte lui-même telle qu'il avait enseigné à l'autre, et, ce faisant, il en observe les règles extérieures : c'est le cas de celui qui « droit dans son acte ». Mais en outre, l'homme sachant que ce qu'Allah veut de lui dans cette prière c'est la « présence du cœur » (*hudûru-l-qalb*) pour l'entretien avec Lui, il rend son cœur présent dans sa prière : c'est le cas de celui qui est « droit dans son cœur ».

Tu peux reporter sur ce schéma exemplaire le reste des cas de droiture, et tu le trouveras très éclairant, s'il plaît à Dieu, le Très-Haut.

D'autre part, il faut que tu saches que les causes qui te détournent de la Voie de Droiture parfaite ne peuvent être déterminées limitativement. La chose est bien précisée dans le Livre d'Allah le Sublime et dans les hadiths de l'Envoyé d'Allah — sur lui les grâces unitives et les grâces salvifiques —. Comment pourrais-tu être rassuré à l'encontre de la Ruse d'Allah ? D'où pourrais-tu tirer une telle sécurité alors que l'Envoyé d'Allah — sur lui les grâces unitives et les grâces salvifiques — disait lui-même : « O mon Dieu, je Te demande pardon pour ce que je sais et pour ce que je ne sais pas ! » Et lorsqu'on lui demanda « Mais est-ce que tu as peur, ô, Envoyé d'Allah ! », il répondit : « Et qui pourrait me garantir, alors que le cœur est entre deux des doigts du Tout-Miséricordieux qui le tourne comme Il veut ? ». En outre Allah dit : « Et il leur apparaîtra alors de la part d'Allah, ce avec quoi ils ne comptaient pas ! » (Cor. 39, 47). L'homme est sujet au changement et il est affecté par toute qualité qui le frôle. C'est pourquoi un des Connaissants déclarait : « Si on m'offrait de choisir entre la mort en martyre de la foi à la porte de la maison et la mort ordinaire, toujours avec profession de l'Unité à la porte de la chambre, je choisirais la mort en martyre (ici devant la porte de la maison), car je ne sais ce qui peut arriver à mon cœur comme changement sous le rapport de la profession de l'Unité avant que je n'arrive à la porte de la chambre ».

Sois en garde tant que ton composé (humain) subsiste. Allah — qu'Il soit exalté — a dit à Moïse dans la Thora : « O Fils d'Adam, ne sois pas rassuré à l'égard

de Ma ruse, tant que tu n'as pas franchi le *Çirât* (le Pont au-dessus de l'Enfer) ». Les malheurs — qu'Allah t'aie en Sa miséricorde — sont nombreux, les affaires sont dangereuses, et la Voie est étroite sur laquelle ne se tiennent fermement que les êtres favorisés par la Providence.

Or, du fait d'un regard (inconsidéré) et d'une démarche (fière) les pieds glissent. Ne vois-tu pas qu'Abû Sulayman ad-Dârâni (21) dit : « J'ai entendu un des gouvernants dire une chose (critiquable) et je voulus le réprouver, mais j'ai eu peur qu'il me tue ; or, je n'ai pas eu peur de la mort, j'ai craint seulement qu'il ne se présente à mon cœur la tentation d'apparaître vertueux devant les créatures lors de la sortie de mon âme ; alors je me suis abstenu ! » Regarde quelle circonspection observent de tels êtres à l'égard d'une possible glissade sachant ce qu'il y a alors comme perte. Si tu veux avoir leurs lumières et leurs secrets marche sur leurs traces !

Traduit de l'arabe et annoté par
M. VÂLSAN.

(17) Textuellement *istidrâj* signifie « empressement à monter les degrés », ce qui provient d'une inspiration diabolique ; une montée en ces conditions est suivie d'une chute irrémédiable.

(18) Textuellement *Al-Hakîmu man hakamat-hu-l-Hikmatu*. — Le terme *Hikmah* « sagesse », est de la même racine que *hakamah*, « martingale » (qui entoure le menton du cheval), et évoque ainsi les idées de « maîtrise » et de « gouvernement ». — Dans *Futûhât*, chap. 558 (Hadratu-l-Hikmah), l'auteur explique encore ceci : « Le sage est bridé fermement par la martingale de la Sagesse, en sorte que c'est la Sagesse qui régit celui-ci et non lui qui régit la Sagesse. Car Celui qui régit la Sagesse possède la Volonté (*al-Machî'ah*) à l'égard de la Sagesse, alors que celui qui est bridé par la Sagesse est régi parcelle-ci… ».

(19) *Façlu-l-Khitâb*. Cf. *Cor*. 38, 20 au sujet de David : « Et Nous renforçâmes son royaume et nous lui donnâmes la Sagesse et la Parole tranchante » [*wa shadadnâ mulkahu wa-âtaynâhu al-hikmata wa-façla-l-khitâbi*].

(20) Les termes *fiqh* et *faqîh* sont traduits ici avec le sens qu'ils avaient du temps du Prophète ; dans le langage d'aujourd'hui, ils représentent la « science juridique » et le « juriste ».
(21) Un des maîtres du Soufisme, né en 140 à Wâsit, mort en 215 à Dârâya, près de Damas.